

ARTÍCULO

Altman, Agustina (2015). “Entrar y salir’: moralidad y *evangelio* entre los mocoví del Chaco argentino”, *Etnografías Contemporáneas* 2 (2), pp. 164-188.

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objetivo hacer una primera aproximación a la moralidad propia de los mocoví (*moqoit*) evangélicos del Chaco austral, a partir del estudio de sus prácticas y experiencias en el seno de esta expresión del cristianismo indígena. El movimiento del *evangelio* en el Chaco argentino tiene su origen a partir del encuentro entre misioneros pentecostales y grupos toba (*gom*) en 1940. Hacia 1970, las iglesias evangélicas comenzaron a ocupar una posición dominante entre las comunidades mocoví del Chaco. En este contexto, la presencia de este movimiento religioso supuso un proceso de creación cultural a partir de la resignificación tanto del chamanismo tradicional como del cristianismo evangélico y una nueva lectura moral del mundo. En este trabajo buscamos explorar, a partir de los testimonios de conversión y las nociones mocoví, la pertenencia, cómo el ser-evangelio implica una nueva moralidad que incluye en sus dinámicas características típicas de los estilos de sociabilidad de este grupo étnico.

Palabras clave: *evangelio, moralidad, mocoví, conversión, pertenencia.*

ABSTRACT “To enter and to leave’: morality and evangelio among the Mocoví people of the Argentinian Chaco”

This paper constitutes a preliminary study of the morality of evangelical Mocoví (*moqoit*) people of the Southern Chaco region and addresses their practices and experiences within indigenous Christianity. The *evangelio* movement in the Argentinian Chaco has its origin in the encounter between evangelical missionaries and Toba groups (*gom*) in 1940. By 1970 the evangelical churches began to occupy a dominant position among the Mocoví communities of Chaco province. In this context, the presence of this religious movement originated a process of cultural creation as a result of the resignification of traditional shamanism and evangelical Christianity and a new moral interpretation of the world. Based on conversion narratives, we seek to explore the Mocoví’s ideas about membership in the Church, how being-*evangelio* involves a new morality that includes in its dynamics the characteristics of sociability of this indigenous group.

Keywords: *evangelio, morality, mocoví, conversion, membership.*

Recibido: 27 de febrero de 2015

Aceptado: 15 de septiembre de 2015

“Entrar y salir”: moralidad y evangelio entre los mocoví del Chaco argentino



por **Agustina Altman**¹

Presentación

El movimiento del *evangelio*² entre los aborígenes³ de las provincias de Chaco y Formosa ha ocupado un papel clave en las resignificaciones en torno a las pautas morales, la cosmovisión y las instituciones políticas de estos grupos. Esta creación cultural, caracterizada por la centralidad que confiere a las experiencias extáticas (cantos, danzas, sesiones de curación, glosolalia, etc.), surgió de una compleja interacción entre elementos del cristianismo evangélico —especialmente pentecostal— y del chamamanismo tradicional. Dicha interacción tuvo su origen en el encuentro entre grupos toba (*qom*)⁴ —usualmente denominados así en castellano— y

1 Licenciada en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral CONICET/FLACSO. a_altman@hotmail.com.

2 La categoría evangelio es un concepto nativo sumamente polisémico que hace referencia a todas las denominaciones evangélicas que los aborígenes guaycurú contactaron, alude a las Iglesias aborígenes como la Iglesia Evangélica Unida u otras no indígenas como la Iglesia Cuadrangular e indica la condición ontológica del creyente (Wright, 2008).

3 Utilizamos la categoría aborígen ya que es la que nuestros interlocutores emplean para referirse a sí mismos. Además, dicha forma de referirse a estos grupos es de amplio uso entre los especialistas contemporáneos sobre grupos chaqueños (Ceriani Cernadas y Citro, 2005; López, 2009; Tola, 2004; Wright, 2008a).

4 Toba es el etnónimo que se utiliza en el castellano regional para designar a este grupo. Tanto por parte de los propios designados como de miembros de otros grupos sociales del área. En su propia lengua, el grupo al que hacemos referencia se autodenomina qom. Dado que nuestros interlocutores utilizan los dos términos, a lo largo de este trabajo usaremos ambos

misioneros evangélicos y pentecostales que arribaron al Chaco por diferentes emprendimientos religiosos durante las décadas de 1930 y 1940. Dada la importancia de este movimiento religioso entre los aborígenes chaqueños, desde la década de 1950 se han realizado numerosos trabajos de investigación que buscaron explorarlo. Entre las primeras publicaciones destacan las del antropólogo y misionero William Reyburn (1954), de sus colegas Jacob Loewen, Albert Buckwalter y James Katz (1965) y de Elmer Miller (1966; 1975; 1979) y los trabajos pioneros de Edgardo Cordeu y Alejandra Siffredi (Cordeu, 1984; Cordeu y Siffredi, 1971). Posteriormente serían de capital importancia las contribuciones de Pablo Wright (1988; 1990a; 1994; 2002; 2003; 2008b), que abordaron especialmente las transformaciones y continuidades en las prácticas, liderazgos y ontologías entre los *gom* a partir de las experiencias de misionalización. También son de gran relevancia los abordajes de Patricia Vuoto (1986; 1991), Anitilde Idoyaga Molina (1994a; 1994b) y Cristina Dasso (2009). Continuaron esta línea de indagaciones de las experiencias del *evangelio* entre los *gom*, Silvia Citro (2000; 2009) y César Ceriani Cernadas (2003; 2005; 2008; 2009; 2011).

Recién para fines de 1970, las iglesias evangélicas —principalmente la Iglesia Evangélica Unida (IEU)—⁵ cobraron importancia entre las comunidades mocoví (*moqoit*)⁶ del Chaco y, luego, las de Santa Fe. De estas experiencias religiosas mocoví se ocupan los trabajos de Alejandro López (2009), Agustina Altman (2010; 2011) y, en coautoría, entre ambos autores (2010; 2011).

El encuentro con el *evangelio* ocasionó un cambio de gran importancia en la vida de los mocoví y, especialmente para los *creyentes*,⁷ implicó el surgimiento de una nueva lectura moral del mundo sobre la que nos proponemos realizar una primera exploración en este artículo. Nuestro objetivo es abordar cómo el *evangelio* mocoví implica una serie de continuidades y rupturas con la moralidad⁸ colectiva preexistente. Esta estaba

simultáneamente.

5 Institución central para el movimiento del evangelio chaqueño. La Iglesia Evangélica Unida fue la primera iglesia aborígen inscrita en el registro de cultos de Argentina.

6 Mocoví es el etnónimo que se utiliza en el castellano regional para designar a este grupo. Tanto por parte de los propios designados como de miembros de otros grupos sociales del área. En su propia lengua, el grupo al que hacemos referencia se autodenomina moqoit. Dado que nuestros interlocutores utilizan los dos términos, a lo largo de este trabajo usaremos ambos simultáneamente.

7 En el contexto mocoví (moqoit), el término creyente designa a aquellos que se reconocen como evangélicos.

8 Dado que en los siguientes apartados nos referiremos a la moralidad, podemos definirla brevemente como prácticas que “involucran la referencia a uno o más valores imputables a algún colectivo del que el agente reclama adhesión, y que configuran grados de obligación y deseabilidad relativa de un curso de acción comparado con otros cursos posibles” (Balbi,

configurada no solo por las pautas previas al contacto con los europeos y criollos, sino también por las experiencias de un catolicismo *moqoit* conformado desde la experiencia de las misiones jesuíticas.⁹

Nos aproximaremos a estas cuestiones a partir del análisis de los *testimonios de conversión* al *evangelio* y las ideas mocoví acerca de lo que significa pertenecer a este movimiento religioso. Esto nos permitirá observar cómo el “*ser-evangelio*” (Wright, 2003) para los mocoví implica una nueva moralidad que combina creativamente elementos vinculados a la experiencia cristiana y al *habitus* de los misioneros no aborígenes con *habitus* y dinámicas características de los estilos de sociabilidad previos de este grupo étnico. Por ello es que nos encontraremos tanto con una valoración de cuestiones como la ingesta alcohólica, los campeonatos de fútbol y los bailes, que remiten a las prácticas de los misioneros no aborígenes, como con modos de concebir la pertenencia al *evangelio* que admiten, como parte esperable de esta, el concepto de *entradas* y *salidas* y la situación liminal de los jóvenes, lo cual se conecta con modos preexistentes de concebir la conformación de grupos.

Para llevar esto a cabo, utilizaremos la propuesta teórica de Fernando Balbi (2008) sobre los valores morales y cómo estos son incorporados por los sujetos a partir de la noción de *habitus* desarrollada por Pierre Bourdieu y el esquema teórico de Marshall Sahlins (1988).

Los mocoví (moqoit)

Los mocoví habitan la zona sur de la región chaqueña, en la República Argentina. Pertenecen al grupo lingüístico guaycurú junto con los *qom*, *abipón*, *pilagá*, *caduveo* y *mbayá*. Tradicionalmente eran grupos cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómadas exógamas, generalmente bilaterales y uxori-locales (Braunstein, 1983). Durante la época colonial, este grupo se vio obligado a desplazarse hacia el sur y hacia el este: Santa Fe y Corrientes, zonas originariamente no mocoví (Susnik, 1972). En ese mismo período se produjo una profundización del proceso de evangelización católica, ya que los jesuitas lograron instalar una serie de misiones y continuaron sus labores hasta su expulsión en 1767 (Paucke, 1942-44 [1749-1767]). La presencia de los jesuitas fue sustituida por la acción de mercedarios y franciscanos. Dicha presencia fue mucho más irregular que la de los jesuitas. No obstante, se desarrolló

2008; Noel, 2013: 23).

9 Uno de los autores que se ha dedicado a explorar exhaustivamente este tema es López (2009).

un catolicismo mocoví, en el que el culto a los santos, vírgenes, peregrinaciones, la intercesión de los difuntos y las fiestas patronales –que se entroncan en las tradiciones propias del catolicismo barroco (Gruzinski, 2007)– cobraron particular importancia y permitieron importantes espacios de resignificación simbólica (Citro, 2006; López, 2009).

Como señala López, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el avance de colonos hacia el territorio chaqueño desde Santa Fe provocó el retorno de muchos mocoví a zonas del sur de la actual provincia del Chaco. Con el tiempo, y de manera progresiva, los mocoví se fueron estableciendo en comunidades¹⁰ sedentarias y, estacionalmente, comenzaron a trabajar en las cosechas y realizar labores temporales en establecimientos agrícolas y obrajes.¹¹

Como mencionamos en la introducción, varias denominaciones evangélicas llegaron al Chaco argentino en la primera mitad del siglo XX.¹² Su interacción con los aborígenes de la región –fundamentalmente toba (*gom*), mocoví (*moqoit*), pilagá y wichí– dio origen al movimiento del *evangelio*, actualmente de importancia fundamental en la dinámica social de dichos grupos. Los primeros contactos de los mocoví con el *evangelio* se dieron en las comunidades del Chaco y adquirieron relevancia durante los años setenta, a través de los vínculos de algunos mocoví con diversas comunidades toba y su participación en cultos y otros eventos organizados por sus iglesias (Altman, 2011). Posteriormente, visitas esporádicas de misioneros toba a comunidades mocoví reforzaron dichas experiencias. Entre los mocoví la incorporación al movimiento del *evangelio* siguió las relaciones de parentesco. En este sentido, la incorporación de un jefe de familia o el líder de un grupo de familias emparentadas solía generar la incorporación de su grupo de parientes, la fundación de un lugar de *culto*¹³ y el

10 En el caso chaqueño, el término comunidad tiene cierto sentido de aplicación a partir del proceso de sedentarización forzada llevada a cabo desde la segunda mitad del siglo XIX donde el Estado y la población criolla buscaron mantener de forma estable a bandas emparentadas en cierta porción del territorio.

11 Actualmente, el número de mocoví asciende a 12.145 personas entre las provincias de Chaco y Santa Fe, y 3692 personas en el resto del país (INDEC, 2004-2005).

12 Los misioneros que llegaron al Chaco fueron de diversas denominaciones: anglicanos, pentecostales, menonitas, pentecostales escandinavos, evangélicos. Entre estas denominaciones, la influencia del pentecostalismo fue especialmente importante (Altman, 2010; Ceriani Cernadas y Citro, 2005; Miller, 1979; Wright, 2002).

13 El término culto es una expresión vernácula con la que se designa la unidad social mínima de la experiencia evangélica moqoit. Está conformado por un pastor, un pequeño espacio para la realización de la acción ritual, que puede ser una pequeña construcción, un toldo en el patio de tierra –en general ubicado en el terreno del pastor–, y un reducido conjunto de miembros. Estos últimos suelen ser el grupo de parientes que conforman la red de alianzas del pastor en cuestión. De modo que el pastor es líder tanto político como espiritual de esta unidad social, lo cual reproduce las prácticas previas a la presencia evangélica.

establecimiento de una red de vínculos con las iglesias evangélicas toba y/o criollas (Altman, 2011).

La pertenencia al *evangelio* aportó nuevas redes de relaciones al interior del grupo y en articulación con la sociedad criolla, recursos económicos y bienes para distribuir. Por otra parte, dicho movimiento se asoció a ciertas características del modo de vida de los criollos, como por ejemplo la vestimenta, comida, acceso a tecnologías como la escritura, etc. En este sentido, el *evangelio* posibilitó nuevos modos de integrarse al mundo criollo a partir de la reelaboración de una parte de las lógicas aborígenes de sociabilidad, entendimiento y espiritualidad (Ceriani Cernadas, 2008: 1). Esta nueva alternativa de legitimación también ocasionó un cambio vital para los *creyentes*¹⁴ a partir de la incorporación de nuevos valores morales, resultado de la reformulación mocoví del estilo de vida propuesto por los misioneros cristianos, entre los que se destaca el abandono de una serie de prácticas consideradas a partir de entonces “mundanas”, como tomar alcohol, fumar, tener relaciones sexuales ocasionales, etc. Dicha modificación en el comportamiento estuvo acompañada por una serie de resignificaciones de la experiencia e interpretación del mundo, como una nueva valoración del sentido de las entidades no humanas, sus relaciones mutuas y sus vínculos con los humanos. Siguiendo la propuesta de Robbins (2004: 319),¹⁵ podemos notar que la transformación moral que el cristianismo demandó —en este caso particular, el cristianismo evangélico— no fue solamente una transformación a nivel individual, sino también cultural. De este modo, podemos observar cómo los procesos individuales de incorporación al movimiento del *evangelio* replican el proceso de transformación del grupo como un todo. Así, el proceso histórico de la comunidad y los procesos individuales remiten al mismo modelo discursivo reforzándose el uno al otro. Coincidimos con Ceriani Cernadas y Citro (2005: 140) en que “la reordenación de los ejes éticos que el evangelio provoca a partir de la escisión entre ‘lo espiritual’ y ‘las cosas del mundo’, llevó a homologar las conductas personales de los miembros con las concepciones más generales sobre la propia historia sociocultural”. No obstante ello, como ya mencionamos, no solo encontramos rupturas con la moralidad previa a la llegada de las misiones cristianas, sino también importantes continuidades. Algunas de ellas son explícitas y otras se encuentran veladas tras el uso ambiguo de categorías polisémicas.

14 Creyente es una categoría nativa que hace referencia a los mocoví evangelios.

15 Nos parece interesante el aporte de Joel Robbins a esta temática ya que su investigación está centrada en estudiar el rol de la moralidad en un contexto de cambio cultural a partir del encuentro del cristianismo con la moral tradicional de los Urapim de Papúa Nueva Guinea.

Habitus y moralidades

La relación entre valores morales y comportamiento ha sido abordada por la antropología desde diversas perspectivas analíticas. La que a nosotros nos interesa desarrollar en este apartado es la de Balbi. Este autor parte de la idea de que los valores morales no se pueden analizar como independientes del comportamiento, ya que es a través de las conductas y la praxis que los sentidos de los valores morales se crean, negocian y disputan. Para este autor, los valores morales son producto de la acción social y están vinculados a instituciones, relaciones sociales y procesos sociales específicos (Balbi, 2008).

Retomando los aportes de Raymond Firth, Balbi postula que los comportamientos relacionados con valores morales consisten en la preferencia por determinados cursos de acción en función de su carácter deseable y obligatorio, y esa preferencia es formulada conceptualmente y estimulada a través de una carga emotiva que está vinculada a su formulación conceptual (Balbi, 2008: 76).

Este autor retoma tres elementos que Raymond Firth mencionaba como característicos de los valores: las dimensiones “cognitiva”, “moral” y “emotiva”. Balbi (2008: 76-77) se centra en el primer aspecto, el carácter cognitivo de los valores morales. Esto se debe a que, para dicho autor, siguiendo a Julian Pitt-Rivers, los valores morales son ante todo conceptos, que luego son cargados de un contenido ético en un contexto social específico. Es por esta razón que, a su juicio, los valores morales pueden ser entendidos como esencialmente cognitivos, como medios a través de los cuales los sujetos experimentan el mundo y operan en y para él (Balbi, 2008: 77). Tomando estas cuestiones en consideración, el autor conceptualiza un valor moral como:

(a) el producto de cierto medio social dotado de determinadas características socialmente sancionadas; (b) un parámetro cognitivo de la experiencia y, por ende, del comportamiento; y (c) un medio del desarrollo de ese mismo comportamiento. De esta forma, los valores morales pueden ser concebidos como factores que intervienen efectivamente en la organización y producción subjetiva de comportamientos pero también –y precisamente en virtud de la misma razón– como medios de expresión de los puntos de vistas parciales e interesados que los actores mantienen sobre el orden social (Balbi, 2008: 80).

Balbi destaca que los valores morales son polisémicos, ya que su significado depende de las condiciones sociales de producción, interpretación y uso. Además, señala que así como pueden ser modificados a través del uso que los sujetos hacen de ellos, al mismo tiempo son internalizados. En este punto, nos parece oportuno vincular el esquema teórico de Balbi

con la propuesta de Pierre Bourdieu, particularmente por la pertinencia de la categoría de *habitus*, para comprender los modos por medio de los cuales los valores morales –entendidos como aquella parte del *habitus* que Bourdieu llama *ethos*– podrían incorporarse a la constitución del sujeto a través de las praxis cotidianas.

La teoría de la práctica de Pierre Bourdieu desarrolla el concepto de *habitus*, el cual es entendido como una subjetividad socializada (Bourdieu y Wacquant, 1995: 87). Producto de la historia, el *habitus* genera prácticas individuales y colectivas conforme a los esquemas (*schémas*) de percepción, pensamiento y acción engendrados por la historia y perdurables a través del tiempo (Bourdieu, 2007: 95). Dichos principios van construyendo a cada sujeto, conformando una *hexis* corporal, es decir, maneras permanentes de sentir y de pensar encarnadas en el cuerpo. De esta forma, el cuerpo es socialmente informado y las divisiones sociales se interiorizan y toman carne en el sujeto, dando lugar a principios de generación de modos de estar, percibir y actuar en el mundo (Bourdieu, 2007: 119-122). El proceso de adquisición no se asemeja a un esfuerzo consciente por reproducir un acto, palabra u objeto, ya que el cuerpo cree en lo que juega. En palabras del autor: “lo que se aprende por el cuerpo no es algo que se posee (...) sino algo que se es” (Bourdieu, 2007: 124-125).

Siguiendo a Bourdieu, consideramos que el movimiento del *evangelio* puede conceptualizarse como el resultado de un “encuentro de *habitus*” (Ceriani Cernadas y Citro, 2005; López, 2009). Por un lado, un *habitus* mocoví modelado por un proceso de larga duración que incluye, entre otros hitos destacados, las interacciones en el seno del sistema interétnico en el que estaban inscriptas las bandas que hoy denominamos mocoví antes de la llegada de los europeos (Braunstein, 1983); el impacto de la presencia colonial¹⁶ en su modo de vida –incluyendo el proceso de misionalización católica– y el proceso de sedentarización forzada producto de la incorporación de este grupo étnico al Estado nacional (Citro, 2006; López, 2009; Lucaioli y Nacuzzi, 2010). Por el otro lado, un *habitus* protestante-pentecostal modelado por las trayectorias sociales de los misioneros que en su mayoría provenían del mundo anglosajón, había formado parte de los avivamientos¹⁷ producto del Segundo Gran

16 Durante el período colonial, los mocoví tuvieron frecuentes interacciones tanto con criollos como con españoles participando de complejas redes de intercambios violentos y pacíficos (Lucaioli, 2011). Durante ese mismo período fueron misionados por los jesuitas a los que luego reemplazarían mercedarios y franciscanos.

17 Avivamientos es una categoría nativa que hace referencia a complejos procesos de renovación religiosa ligados a experiencias extáticas, incremento de la actividad misionera, reforzamiento de liderazgos carismáticos, etcétera.

Despertar, consideraban a la misión como constitutiva de la vida de la iglesia, entendían al catolicismo como un paganismo y le otorgaban un rol central a la experiencia personal de encuentro con Dios.

La convergencia de estos complejos entramados configuró -desde sus orígenes hasta la actualidad- el movimiento del *evangelio* como un encuentro de *habitus*. Ello puede observarse, por ejemplo, en la estructura burocrática de las iglesias, las cuales responden al modelo del “mundo blanco”. Al igual que cualquier iglesia pentecostal blanca, cada congregación de la IEU cuenta, a nivel local, con un ministro principal, que es el pastor, uno o varios predicadores, tesorero, secretario, portero, cancionistas y dancistas.¹⁸ A nivel regional, hay pastores zonales que viajan por las distintas comunidades, y una comisión general que es la autoridad máxima de la IEU (Horst, 2006; Wright, 2008a). También puede observarse el juego de fisiones que permite el carácter congregacional de las iglesias, las cuales se articularon con los mecanismos de construcción de alianzas y liderazgos basados en relaciones de parentesco (López, 2009: 175).

Algo similar podemos observar respecto a las formas de construcción mítica del pasado y de legitimación que los mocoví despliegan en el contexto del *evangelio*. La propuesta teórica de Sahlin (1988) nos posibilita pensar las diferentes manifestaciones del cristianismo que abren y cierran “ventanas” al horizonte chamánico (López, 2009: 61). En este sentido, si bien el *evangelio* clausuró ciertos espacios del catolicismo mocoví, abrió otros nuevos. Por ejemplo, es durante las *performances* de los *cultos* donde se expresan, más marcadamente, la persistencia de rasgos chamánicos y la resignificación de las categorías y prácticas evangélico-pentecostales (Ceriani Cernadas y Citro, 2005; Wright, 1990a). Los *cultos* son importantes espacios de socialización y constituyen una experiencia religiosa central. Tienen una duración variable -de unas tres a cuatro horas- y consisten en la alternancia entre cantos, plegarias al unísono, prédicas, testimonios de creyentes y pastores, lecturas de textos bíblicos, danza y curación. En ocasiones, se suman al culto ceremonias conmemorativas, como aniversarios de iglesias, y ritos de pasaje, como bautismos o cumpleaños de quince (Miller, 1979). El énfasis en el canto y las alabanzas se debe a que éstos son un medio privilegiado para la experimentación del *gozo* (*netoonaxac*). Allí este se articula en una experiencia extática amplia que incluye aspectos del universo chamánico previo al influjo evangelizador. Estas experiencias extáticas y la comunicación directa y personal con lo sobrenatural presentan importantes puntos de contacto entre la experiencia chamánica y el pentecostalismo (Miller, 1979). Lo mismo sucede con la obtención de dones carismáticos

18 Categoría nativa.

del Espíritu Santo, lo cual se asocia con “las relaciones con los poderosos¹⁹ y el establecimiento de pactos con ellos para obtener ‘poder’ en contextos chamánicos” (López, 2009: 175).

Teniendo presente lo anterior, creemos que este encuentro de *habitus* –consistente en dos grandes haces de trayectorias sociales históricamente construidas, cada una con sus regularidades características– ha dado lugar a un proceso de resignificación y refuncionalización de prácticas y representaciones. El resultado de dicho proceso no es ni una adopción en bloque del modo de ser cristiano de los misioneros no aborígenes ni una simple continuidad de las lógicas mocoví preexistentes más o menos camufladas bajo un ropaje pentecostal. Se trata, por el contrario, de la emergencia de un nuevo *habitus* propio de los *creyentes* mocoví, que implica un activo proceso de creación cultural bajo las condiciones específicas dadas por el marco de las relaciones de poder entre mocoví, misioneros, agentes estatales, etcétera.

A continuación, analizaremos, a partir de nuestro propio material etnográfico, *testimonios de conversión* al evangelio con el objetivo de explorar lo que significa para los mocoví *entrar* y *salir* del evangelio.

Evangelio: ser versus entrar y salir

Los *testimonios de conversión*²⁰ ocupan un lugar destacado en los cultos evangélicos. Los asistentes relatan su testimonio personal en complejas *performances* que son parte fundamental del proceso de socialización en el evangelio. Mediante ellas, el culto familiariza a los conversos con esquemas de construcción de la propia experiencia vital, de la propia historia de vida. De este modo, comienza el proceso de adquisición de un lenguaje religioso específico que, con el transcurso del tiempo, les permitirá elaborar su propio testimonio. Debido a esto es que encontraremos una estructura y contenidos similares en los relatos de los fieles (Citro, 2000; Harding, 1987).

La noción de *conversión*, tal como es utilizada por los mocoví –tomando el término del discurso misionero–, hace referencia al establecimiento

19 Para los mocoví (moqoit) , el mundo “está gobernado por diversas entidades a las que en castellano suelen dar el nombre de poderosos” (López, 2009: 199). También se comportan como dueños de regiones, ámbitos o especies a los que protegen y sobre los que pueden conceder su acceso o denegarlo.

20 Esta categoría es propia de los creyentes mocoví (moqoit) y constituye un género discursivo y performativo propio de los mocoví pertenecientes al evangelio que tiene raíces en géneros discursivos mocoví preexistentes como el consejo y en géneros propios de la experiencia en las iglesias madre de los misioneros no aborígenes (Messineo 2008; Wright, 1990).

de un *pacto* con el Dios cristiano y la aceptación de ciertas reglas, como la imposibilidad de establecer *pactos* con otras entidades poderosas, y la adopción de ciertas formas de comportamiento. Este modo de concebir la conversión por parte de los mocoví presenta complejas relaciones con el uso habitual de dicho concepto en la literatura sobre el cristianismo. La particularidad más importante que tiene el concepto mocoví de conversión, en comparación con su uso habitual en la literatura académica, es que esta no implica suponer la inexistencia o falsedad de las prácticas chamánicas o del orden cosmológico asociado a ellas, como así tampoco significa el reconocimiento de la existencia de un único orden universal. Para los mocoví la *conversión* es el reconocimiento de cierta jerarquía entre los seres no-humanos y la adopción de un *pacto* con aquel que se ha reconocido como el más poderoso de ellos: el Dios cristiano. El establecimiento de dicho *pacto* puede implicar la adopción de importantes cambios en el estilo de vida e incluso cierta exclusividad, es decir, la imposibilidad de pactar con otros *poderosos* no-humanos. Estos cambios y restricciones y sus alcances son un objeto constante de controversia entre los mocoví. Otra característica de este modo de concebir la conversión es que para los mocoví dado que esta está basada en el establecimiento de un *pacto* y no en la creencia en la irrealidad de los pactos anteriores, el proceso de conversión no es irreversible, y por lo tanto, independientemente de los efectos que haya tenido en la vida de los *creyentes*, puede haber suspensiones temporales o permanentes de dicho *pacto*.²¹

Desde el punto de vista de lo abrupto del proceso, este puede incluir ciertos cambios radicales de comportamiento, que podrían vincularse con la temporalidad propia de lo que la literatura académica sobre el cristianismo denomina “conversión súbita” o “experiencia paulina” (Prat i Carós, 1997; Robbins, 2004), así como también puede ser un proceso gradual que se asemeja, en este sentido, a la “conversión gradual” de la que hablan otros modelos teóricos (Carozzi, 1993; Prat i Carós, 1997).

Durante nuestro trabajo de campo, uno de los testimonios de conversión que relevamos fue el de una mujer de aproximadamente 50 años y esposa de uno de los pastores más importantes de la comunidad, cuyo relato de conversión estaba relacionado con el padecimiento de enfermedades.²² Ella comenzó su testimonio diciéndonos que había cono-

21 Algo similar señalan autores como Viveiros de Castro (2002), Aparecida Vilaça (2009) y Florencia Tola (2004) sobre el carácter “abierto” o “incompleto” de la ontología amerindia. Si bien no es el objetivo de nuestro trabajo explorar si el caso mocoví corrobora estas propuestas, consideramos que la idea de conversión que observamos en el campo es muy distinta a lo que se plantean los discursos habituales en la sociedad envolvente, para la cual la conversión inaugura un nuevo territorio temporal con límites definidos y cerrado a la temporalidad anterior.

22 Para los aborígenes guaycurú, las enfermedades juegan un rol importante como signos en

cido el *evangelio* por medio de unos amigos del padre que vivían en la localidad de Dugrati, de donde ella es oriunda. Nos dijo que “no era porque quise entrar sino por una enfermedad de un hijo. Decían que sanaba [el *evangelio*] y sanó”. Nos relató que su hijo había enfermado y que tanto los doctores como los *curanderos*²³ no habían podido sanarlo. Por esa razón, decidió hacerle una promesa a la Virgen, que no tuvo resultado. Ella recuerda que los conocidos del padre la llevaron a la Iglesia Evangélica Unida de Dugrati y que fue gracias a la oración que sanó. A partir de eso, ella se convirtió al *evangelio*. Algo similar le ocurrió con el nacimiento de su hija. Ella nos contó:

Después otro milagro, nació muerta. Las parteras evangélicas también oraban y ayudaban, todos pedían por ella. La envolvieron con un trapo antiguo, que no sea nuevo. La pusieron contra la pared y empezó a moverse, le pusieron salmuera en la boca.

Como podemos observar, su testimonio da cuenta de un peregrinaje en busca de efectividad. Para ella, la promesa que se realiza a un *poderoso* supone la reciprocidad por parte de aquel. Si no se obtiene lo esperado, se busca otro *poderoso* con quien establecer un nuevo *pacto*. El recorrido que ella atraviesa por diferentes fuentes de poder y el encuentro de la cura en el *evangelio* es lo que la impulsa a convertirse. Esto no es algo que solamente le sucede a ella. El testimonio de conversión de su hija apunta en la misma dirección:

Mi hija también es creyente porque cuando su primer hijo nació estaba casi muerto y ella fue llorando y orando a Sáenz Peña. Estuvo en terapia, ella oraba y se salvó. Ella mandó mensaje a todas las iglesias y ahí agarró más fe. Ese es el milagro que ella vio.

Tanto en estos testimonios como en nuestro *corpus* no encontramos ninguna pérdida progresiva de poder de los chamanes, por el contrario, la mayor parte de los mocoví *evangelios* están muy preocupados e interesados por el chamanismo, e incluso han sido convocados por dicho poder, y evalúan que en principio no es compatible con lo que exige el *pacto* cristiano que es superior. Esto podemos observarlo en el relato de una pastora mocoví, la cual nos comentó que durante los sueños²⁴

la experiencia religiosa. Frecuentemente funcionan como un símbolo iniciático (Wright, 1990: 36) y también pueden ser indicadoras de una crisis asociada a una disminución en el poder del individuo en cuestión.

23 Los mocoví (moqoit) denominan curanderos a los chamanes.

24 Para los mocoví (moqoit), al igual que sucede con otros grupos guaycurú, aquello que acontece en los sueños es tan real como lo que sucede en los estados de vigilia. Esto se debe a que el mundo onírico forma parte de la realidad significativa, es sumamente importante en la

distintos *poderosos* le ofrecían poder para curar. Nos relató que en uno de ellos había visto un sótano grande en el que había un cuerpo de víbora con cabeza de persona. Ella nos explicó que “la víbora me llamaba para ayudarme a dar poder para curar”. Además, nos mencionó que también había soñado con una anciana de la comunidad, sobre la que se rumorea que es *pi'xonaxa*,²⁵ y cinco personas vestidas de negro que parecían ser *pi'xonaq*.²⁶ En el sueño, cruzaba el monte, veía árboles como el cardo y el itín, y al salir no vio más a la gente. Ella nos dijo que vio una luz y había cinco personas muertas tapadas por unas sábanas, ella salió y cerró la puerta siguiendo a la luz.

Otra *creyente* mocoví también nos dio un testimonio vinculado al padecimiento de una enfermedad y su curación. Era el caso de una señora que primero había sido católica, luego había *entrado* al *evangelio*, pero al tiempo “se olvidó y salió del evangelio, tuvo dos hijos y uno enfermó, tenía patacabra²⁷ y las curanderas decían que no era eso y cuando vio que el hijo estaba para abajo y ahí se reconcilió”. Ella recuerda que la mujer “fue a una curandera en Villa Ángela y le dijo que era patacabra, le dieron un té y se sanó y ella seguía en el evangelio”. A lo largo de su relato, podemos observar cómo confluyen distintos tipos de explicaciones sobre las enfermedades y su curación: la interpretación evangélica y la chamánica. Ella sugiere que la mujer “se había olvidado” del *evangelio* y que por eso el hijo había enfermado y que gracias a las acciones rituales y técnicas terapéuticas de los chamánes, además de su vuelta al movimiento evangélico, había sido curado. En clave similar, durante nuestro trabajo etnográfico, otra *creyente* mocoví nos relató el testimonio de conversión de una mujer que había encontrado la *sana-ción* en el *evangelio*:

Esa una cosa que... porque ella el señor... por qué Dios la usó así porque un día le perdonó, ella siguió en el evangelio después quiso dejar por cosas que pasan vio y quiso dejar a Dios y se enfermó muy mal, casi murió y en ese estado, en agonía, de muerte ya ahí le habló el Señor, le dijo: “yo te devolveré la vida pero si vos me haces caso”. Así le dijo esa voz, el mismo Espíritu Santo, el Espíritu de Dios le habló a ella dijo que “sí, te voy a obedecer ahora”, “aunque tenés que pasar los momentos de desprecio, de calumnia, de todo, vos tenés que soportar porque yo te voy a devolver la vida”. Y le dijo que sí. Y se salvó.

conformación de la vida cotidiana y es un elemento central en el habitar existencial guaycurú (Wright 2008). Además, para los mocoví (moqoit), los sueños constituyen una experiencia-lugar clave, ya que son espacios donde los humanos pueden tener encuentros con seres no-humanos, con los que pueden establecer pactos que les den acceso a conocimiento y poder.

25 Término para designar a las mujeres chamán.

26 Término para designar a los hombres chamán.

27 Según la explicación de la mujer, es “una enfermedad de hueso. Seca a la persona, no lo curan ni los doctores ni los curanderos”.

Los *testimonios de conversión* que transcribimos, y muchos otros de carácter similar que recogimos durante nuestro trabajo de campo, son distintos de las narrativas que plantean los discursos de conversión entre los misioneros evangélicos no aborígenes. Para estos, la conversión es concebida como un hito que inaugura un nuevo “territorio temporal,” con límites bastante definidos y cerrado a la temporalidad anterior, como prueba de un verdadero cambio de vida. Así, por ejemplo, un misionero criollo nos diría que durante la conversión “la persona tiene una experiencia personal con Cristo, un momento puntual de conversión”. Pero los misioneros no aborígenes perciben que la experiencia mocoví no se ajusta a este modelo. Como nos señalaría uno de estos misioneros: “todos [los mocoví] se hicieron evangélicos pero no todos de corazón”. En el mismo sentido, otro misionero criollo nos contó que un noruego sumamente conocido en el Chaco salteño, que se había instalado en la zona para fundar iglesias, “se murió muy triste porque quiso cambiar la cultura de la gente y ellos [los aborígenes] son así. No los podés cambiar”. Además, nos señaló que un misionero en Paraguay le había preguntado si “se podía cambiar al aborigen”, y él le respondió: “en cien años muy poco”.

Desde la perspectiva de muchos misioneros no aborígenes, las “entradas y salidas” del *evangelio* por parte de los mocoví, como así también su forma de vida y cosmovisión, son pensadas como señales de que no terminan de adoptar un *habitus* cristiano y su moralidad implícita. Esto se debe a que no responden a lo que ellos estiman como canónico. Sin embargo, para los mocoví es perfectamente posible reconocer a aquellos que pertenecen al *evangelio*, es decir los *creyentes*, de los que no lo son, justamente, debido a los particulares modos de hacer y de pensar que cada uno posee. Es por ello que creemos que los *creyentes* mocoví presentan un *habitus* que no es ni el de los misioneros no aborígenes ni el de los mocoví no evangélicos, cuyas características pueden entenderse como el resultado de un proceso de reconfiguración creativa en un contexto histórico y social específico, que en este caso corresponde al proceso de misionalización en el contexto de la sedentarización forzada de los grupos chaqueños. Este proceso de reconfiguración es el que en este trabajo denominamos “encuentro de *habitus*”,²⁸ en línea con los planteos ya realizados por Ceriani Cernadas y Citro (2005) y López (2009).

Tomando estas cuestiones en consideración, creemos que para poder comprender qué significa para este grupo aborigen pertenecer al *evangelio*, debemos analizar los testimonios de conversión y las prácticas

28 Es importante señalar que dicho encuentro está ciertamente atravesado por tensiones y relaciones de poder.

sociales desde sus propias lógicas. Dado que la conversión implica la pertenencia a un grupo social, que es una comunidad moral (Durkheim, 2002) —en este caso un *culto* evangélico—, y el establecimiento de un vínculo con una entidad potente —el Dios cristiano—, debemos abordar las ideas mocoví acerca de la pertenencia y las relaciones con entidades poderosas que estaban en juego antes de la llegada de los misioneros. En este sentido, mientras algunos misioneros tienden a pensar la experiencia mocoví como el resultado de una conversión “incompleta” y otros la piensan como una experiencia reveladora de una forma particular del cristianismo, desde nuestra perspectiva, creemos que es más adecuado pensarlo como un *habitus* específico, que surge de la resignificación del cristianismo evangélico de los misioneros no aborígenes y de las lógicas mocoví preexistentes.

En primer término, la forma de organización social de los mocoví previa al arribo de los misioneros evangélicos estaba basada en familias extensas que se unían para conformar pequeñas bandas, las cuales establecían alianzas para conformar tribus. Estas alianzas seguían procesos estratégicos de fusión y fisión que eran inestables a lo largo del tiempo. Dichas alianzas estaban basadas en lógicas de reciprocidad y solían estar limitadas por rumores y sospechas de acumulación de poder y recursos por parte de los líderes. Así por ejemplo, una familia extensa podía fisionarse de la banda como resultado de una disputa interna, y del mismo modo podían establecerse alianzas cambiantes a partir de la fusión con bandas de otros grupos étnicos (López, 2011). En este sentido, un ejemplo claro es la separación de dos *cultos* de la comunidad de San Lorenzo, en la que realizamos trabajo de campo, a partir de una serie de disputas por el liderazgo entre un tío y su sobrino (Altman, 2011), situaciones análogas se suceden muy habitualmente en nuestra experiencia etnográfica en la región.

En segundo término, el modo en que los mocoví gestionaban las relaciones con los *poderosos* en contextos chamánicos y del catolicismo mocoví —antes de la llegada de los misioneros— estaba estructurada por una lógica basada en *pactos*. Los *pactos* consisten en un tipo de relación entre partes que regula las relaciones entre dos polos en los que hay una importante diferencia de poder. Como señala López (2009: 211-212), el *pacto* implica que aquel de mayor poder en la relación debe “entregarse”, “amansarse”, en el sentido de deponer una actitud de hostilidad, mientras que el menos potente debe “entregarse”, es decir, dar su servicio a ese *poderoso*. Así, el establecimiento de un *pacto* permite el flujo de abundancia desde el más poderoso al menos poderoso. Este tipo de relación puede establecerse con un *poderoso* o varios, y los *pactos* son entendidos como opciones estratégicas, ya que la alianza con un

poderoso no significa la negación de otras entidades potentes, sino una opción por una o varias de ellas. Algo similar puede verse reflejado en el vocabulario que utilizan los mocoví para hacer referencia a su *entrada* al *evangelio* como una “entrega”, en la que deben “aceptar”, “renunciar” o “adoptar” las prescripciones pedidas por el Espíritu Santo. Asimismo, cuando hacen referencia al “camino del evangelio” o al “camino de los *pi'xonaq'*” se preguntan sobre la posibilidad de realizar los dos *pactos*. Por ejemplo, durante una entrevista, una *creyente* nos dijo:

E ese que está adentro tuyo hace el pacto (...) A veces yo digo cómo podemos saber porque si nosotros estamos bien delante de Dios, sentimos por dentro que no es de Dios y que me venga a hablar pero adentro tuyo no hace, no hace contacto.

En este fragmento, podemos observar cómo la *creyente* hace referencia a que el establecimiento de un pacto con una entidad cristiana es concebido siguiendo las ideas chamánicas de la constitución de la persona, que es entendida como un cuerpo habitado por múltiples intencionalidades (Tola, 2004).

A partir de lo expuesto, consideramos que los procesos de conversión al *evangelio* de los mocoví de las comunidades estudiadas están estructurados por lógicas²⁹ que son una resignificación del cristianismo evangélico a partir de concepciones de pertenencia y de relación con potencias no humanas propias de la experiencia mocoví previa a la llegada de los misioneros. En este sentido, por ejemplo, en nuestro trabajo de campo observamos procesos de afiliación y desafilación de individuos que *entran y salen del culto* y de *cultos* que se unen o separan de las diversas denominaciones³⁰ siguiendo las lógicas de pertenencia vinculadas a las

29 Hacemos referencia a lógicas ya que se trata de regularidades que no forman una estructura ni completa ni explícita, sino que obedecen a lo que Bourdieu (2007) llama “lógicas de la práctica”, haces de regularidades históricamente constituidas. Estas, por el proceso de su conformación, no poseen una uniformidad sistemática. Esto es particularmente cierto en sociedades como la abordada que internamente son poco jerarquizadas y que por tanto carecen de mecanismos o instituciones que busquen uniformar dichas lógicas e imponer sobre ellas esquemas explícitos. Es por ello que presentan variaciones regionales y locales.

30 Respecto a la categoría “denominación”, podemos señalar que esta sigue en general el uso habitual en el mundo evangélico y puede asimilarse al empleo en dicho contexto del término “iglesia”. Los cultos individuales suelen afiliarse a una denominación la cual, en la práctica, funciona como una confederación laxa de cultos, con una supervisión bastante superficial en términos dogmáticos y de prácticas rituales. Pero las denominaciones tienen un rol muy importante en términos de acceso a recursos externos –legitimación ante el Estado y el mundo criollo, acceso a financiamiento externo, acceso a redes de vínculos en el mundo no aborígen– y de alianzas políticas entre diferentes líderes y sus grupos. En ese sentido, las denominaciones parecen cumplir un rol sociológico análogo al de las antiguas tribus, como las máximas instancias de alianza política y comunidad histórica, sometidas a permanentes procesos de fisión y fusión. Incluso al igual que las antiguas tribus suelen incluir grupos de diversa procedencia étnica.

redes de parentesco. Por otra parte, estos procesos también siguen las lógicas basadas en los *pactos*. Tanto los individuos como las congregaciones ven a las denominaciones como fuente de recursos materiales y simbólicos y, siguiendo a Bourdieu, instancias de producción de capital político. Por este motivo, la afiliación a ellas es concebida como *pacto* vinculado al flujo de poder y abundancia que tanto la congregación o el pastor puedan poseer. Del mismo modo, es a partir del establecimiento de *pactos* que los mocoví evangélicos entienden su relación con el Espíritu Santo. Sin embargo, la diferencia que existe entre este *pacto* con el Dios cristiano y los *pactos* chamánicos con los *poderosos* seres no-humanos es que, en principio, el primero no admite establecer *pactos* con otras entidades. Pero de hecho este es un punto controvertido entre los mocoví, a pesar de lo que se declare explícitamente. En efecto, los mocoví evangélicos están siempre muy atentos a los posibles poderes y beneficios derivados de los *pactos* que otros establecen con diversos *poderosos*, evaluando la conveniencia de mantener o cambiar su lealtad. Así por ejemplo, uno de los pastores más importantes de la comunidad, cuando hablábamos sobre los *curanderos*, nos decía que quería saber nuestra opinión por “curiosidad” y que por esa razón preguntaba. Además, destacaba que si bien el *evangelio* no admitía el *curanderismo*, él lo respetaba y no lo reprochaba.

A partir de lo señalado anteriormente, sostenemos que la *entrada* al *evangelio* entre los mocoví debe pensarse como un recorrido que está estructurado tanto por una concepción propia sobre la pertenencia a un grupo social como así también por crisis vitales (como enfermedades, fallecimiento de algún familiar, viajes al cielo, entre otros) asociadas al encuentro con un “otro” pleno de poder, que son pensadas en continuidad con la forma en que los mocoví han conceptualizado sus relaciones con entidades potentes no-humanas previas a la experiencia evangélica. Estos encuentros, y las relaciones que surgen a partir de ellos, son los que estructuran la experiencia mocoví y dan lugar a un modo de concebir incluso la textura del espacio-tiempo en términos “localmente cualificados” (López, 2009: 186-187), diferentes a las concepciones de los misioneros. En particular, la concepción temporal mocoví no comparte con la de los misioneros la idea de un tiempo lineal e irreversible, en el cual el pasado no debe irrumpir más que como recuerdo. Por el contrario, el pasado mocoví se hace presente cada vez que seres vinculados a esos tiempos irrumpen en la vida cotidiana.³¹ En este sentido, la

31 Estas experiencias suelen ocurrir en lo que podríamos denominar tiempos fuertes, como los sueños, enfermedades, accidentes, encuentros en el monte. Dichos espacios clave ocupan un lugar central en los testimonios de conversión.

experiencia que los mocoví llaman *conversión* parecería abrir un nuevo territorio temporal de carácter poroso, flexible y jalonado por momentos clave que son muchas veces crisis vitales o encuentros con poderes mayores que el propio e implican el establecimiento de *pactos* (López, 2009: 187). Esto podemos observarlo en los relatos sobre experiencias visionarias ligadas al encuentro con entidades del ámbito de lo celestial. Un ejemplo de este tipo de experiencias nos fue relatada por una mujer mocoví. Su testimonio parece un sueño que, a su vez, también es una experiencia de la muerte. Durante este, ella aparece como la mediadora entre Dios y su comunidad debido a que ella debe transmitir lo que vio:

Quando estaba anémica vi almas que se elevaban y una ciudad hermosa, con mucha luz (...) quedé como muerta, dejé de respirar. Cuando volví me acompañaron de la mano dos ángeles, los tres viajábamos en una nube blanca. Los ángeles me dijeron: “contá tal cual como te mostramos. Ese es el mensaje que tenés que tener siempre”.

Otro relato similar nos fue narrado por un creyente mocoví, que nos contó que en sueños habla con la madre y que están en “un espacio chiquito, parados sobre la tierra y todo alrededor es agua. Es de noche, alumbra el ángel” y que ese encuentro lo tranquiliza porque ve a su mamá, puede conversar con ella y también ir a cosechar.

Como señalamos anteriormente, lo que los mocoví denominan *conversión* es un claro ejemplo de cómo el *evangelio* incluye entre sus características dinámicas la sociabilidad con los no-humanos, que los mocoví ya ponían en juego antes de la llegada de los misioneros. Esto lo hemos podido observar en los procesos fluidos de *entradas y salidas* al *evangelio*, los cuales son pensados por los mocoví como parte integrante de la idea de pertenecer, y no como comportamientos anómalos. Así por ejemplo, varios mocoví creyentes nos relataron diversas *entradas y salidas* propias a través de los años o que cuando eran jóvenes habían *dejado* el *evangelio* y luego habían vuelto a *entrar*. Otro *creyente* nos comentó que durante un tiempo “la gente dejó de ir a la iglesia pero que no volvieron al mundo, a la vida mala. Se neutralizaron varias personas dejaron de ir a la iglesia”. Otro *creyente* de la comunidad, mientras nos relataba su testimonio, nos dijo: “entré por un año y salí porque mi padre era incrédulo”. Pero con el tiempo *volvió* al *evangelio* y se consagró pastor. Asimismo, con frecuencia, los mocoví que habitualmente bebían alcohol nos señalaron que “por el momento” habían *salido del evangelio* pero que iban a “*volver pronto*”.

En la misma dirección debe entenderse el carácter liminal que se asigna a los jóvenes en el contexto del *evangelio* mocoví. Así, por ejemplo, durante nuestro trabajo etnográfico, una *creyente* nos decía que uno

de sus hijos iba al *culto*, pero que los otros dos no porque les gustaba más la diversión y que además jugaban muy bien al fútbol.³² Otra nos contaba que la mayoría de los jóvenes de la comunidad “están con la música” y que la esposa de un *evangelio* había *salido* porque le gustaba asistir a los bailes. En ninguno de estos casos se consideraba el comportamiento de esas personas como algo anómalo o determinante de su situación futura. Sino que se entendía que se trataba de conductas propias de esa etapa de la vida y que poco decían sobre el futuro comportamiento de la persona. Así pues, a los jóvenes no se les exige atenerse a las mismas pautas morales que se espera de los adultos y ancianos.³³

Desde la perspectiva de muchos misioneros, todo esto ha generado una serie de críticas y conflictos, ya que muchos de ellos lo interpretan en el sentido de que la conversión mocoví sería caótica e inconstante, y que los mocoví no terminan de adoptar un modo de vida cristiano y su moralidad implícita. En este sentido tienden a pensar que siguen viviendo de acuerdo a las costumbres previas a la experiencia de misio-nalización. Sin embargo, como ya hemos señalado, consideramos que el modo de ser-*evangelio* de este grupo aborigen implica una nueva moralidad que, si bien no coincide completamente con los *habitus* de los misioneros, tampoco es una simple continuidad de los *habitus* mocoví preexistentes.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos buscado analizar las modalidades específicas en que el *evangelio* mocoví se organiza como comunidad moral. En este sentido, creemos que dicha exploración no solo aporta al conocimiento específico de la experiencia evangélica mocoví, sino que también puede contribuir a ampliar los modelos de comunidad moral y gestión de la moralidad en general. Para abordar este objetivo, primero realizamos una semblanza histórica de la configuración del campo evangélico mocoví y una descripción de las experiencias de este grupo en la cotidianidad de su práctica religiosa, centrándonos en la institución del *culto*.

En segundo lugar, nos centramos en el género discursivo-performativo mocoví de los *testimonios de conversión*, ya que estos constituyen

32 Desde la perspectiva de los creyentes, el fútbol es una actividad considerada “del mundo” —en especial por las apuestas, el alcohol y las peleas asociadas a su práctica— por lo que no debería ser realizada por un creyente.

33 En un sentido similar, los adultos mocoví solo reprenden de forma suave y esporádica a los niños.

verdaderos laboratorios para comprender las ideas *moqoit* de pertenencia. En este sentido, los *testimonios de conversión* entre los mocoví han resultado un claro ejemplo de cómo el movimiento del *evangelio* implica una resignificación y refuncionalización –en un contexto específico de relaciones de poder– de las prácticas y representaciones mocoví preexistentes así como de las promovidas por los misioneros no aborígenes.

Por una parte, los procesos fluidos de *entradas y salidas* al *evangelio*, en consonancia con las dinámicas usuales en esta sociedad basada en el parentesco, son pensados como parte integrante de la idea de pertenecer, y no como comportamientos anómalos. La característica dinámica de fisión y fusión de grupos, propia de la forma en que las familias extensas *moqoit* conformaban bandas y tribus, se replica en los modos en que los individuos *entran y salen* de un *culto* y en los modos en que estos últimos se afilian y desafilian de las diversas denominaciones. En este sentido, las lógicas *moqoit* han coincidido con aspectos propios del congregacionalismo protestante.

Por otra parte, la conversión al *evangelio* se encuentra signada por las dinámicas más generales de relación con las potencias no humanas. Los modos preevangélicos de establecer *pactos* con estos seres potentes y de elegir estratégicamente con cuáles y cómo hacerlo se reflejan en las maneras elegidas para vincularse con el Dios del *evangelio*. Así, el Espíritu Santo es visto como una entidad poderosa, para muchos la más potente de todas, y por ello aquella con la que es necesario pactar. La exclusividad que el *pacto* con el Espíritu Santo parece exigir es vivida como un tema conflictivo desde el punto de vista del discurso explícito. En la práctica se observa la compleja coexistencia de *pactos* y lealtades múltiples. Por lo demás, el *creyente* evangélico parece siempre interesado en saber de las acciones y beneficios de otros poderes, dejando abierta la posibilidad de nuevos *pactos*.

Para los misioneros, esta forma mocoví de concebir la pertenencia y la conversión ha generado una serie de críticas y conflictos, ya que muchos de ellos consideran que la conversión mocoví suele ser caótica e inconstante, y que estos no terminan de adoptar la moralidad cristiana. Esta concepción de una “moralidad defectuosa” o “incompleta”, creemos, constituye tan solo la percepción de esta desde la utopía misionera. Por el contrario, en sus propios términos, la praxis y discursos mocoví revelan un sistema complejo y articulado. Una moralidad propia de los mocoví, que incluye en sus dinámicas características típicas de los estilos de sociabilidad de este grupo étnico.

Bibliografía

Altman, Agustina (2010). "Ahora son todos creyentes. El evangelio entre los mocoví del Chaco Austral". *Tesis de Licenciatura en Antropología*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

—(2011). "Historia y conversión: el evangelio entre los mocoví del Chaco Austral", *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre*, Vol. 32, N° 2, pp. 127-143.

Altman, Agustina y López, Alejandro (2010). "Cuando los números no son lo único que cuenta: Evangélicos y católicos en una comunidad mocoví del Chaco", en: *Actas de las VI Jornadas Ciencias Sociales y Religión y V Reunión Científica. Religión, Sociedad y Política en América Latina*. Buenos Aires(publicación en CD).

— (2011). "Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: De la utopía cristiana a la necesidad de legitimación", *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la religión en el Cono Sur*. Vol. 21, N° 34, CEIL PIETTE / CONICET, pp. 123-148.

Aparecida, Vilaça (2008). "Conversão, predação e perspectiva", *Mana*, Vol. 14, N° 1, pp. 173-204.

Balbi, Fernando (2008). *De Leales, Desleales y Traidores. Valor Moral y Concepción de Política en el Peronismo*. Buenos Aires, Antropofagia.

Bourdieu, Pierre [1980] (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México, Grijalbo.

Braunstein, José (1983). *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Carozzi, María Julia (2003). "Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica", en: *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 15-45.

Ceriani Cernadas, César (2003). "Convirtiendo lamanitas: indagaciones en el mormonismo toba", *Alteridades*, Vol. 13, N° 25, pp. 121-137.

—(2005). "Conflicto sociorreligioso y representaciones simbólicas

entre Tobas Mormones y Evangélicos”, *Avá*, N° 7, pp. 45-69.

—(2008). “Establecidos y marginados en el campo religioso toba”. *Ponencia* presentada en *26a Reuniao Brasileria de Antropología*, Porto Seguro.

—(2009). “Dilemas étnicos y políticos en la experiencia religiosa toba (qom)”. *Ponencia* presentada en *VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR*, Buenos Aires.

—(2011). “La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino. Etapa formativa, 1914-1945”, *Memoria Americana*, N° 19, pp. 117-141.

Ceriani Cernadas, César y Citro, Silvia (2005). “El movimiento del evangelio entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica”, en: *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique, Ediciones Campus Universidad Arturo Prat y El Jote Errante, pp. 111-170.

Ceriani Cernadas, César y Lavazza, Hugo (2013). “Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco Argentino (1935-1962)”, *Boletín americanista*, N° 67, pp. 143-162.

—(2014). *Inestables reputaciones. Liderazgo y conflicto en una misión evangélica indígena del Chaco Argentino*. Buenos Aires, Imago Mundi, pp. 3-18.

Citro, Silvia (2000). “La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política”, *Revista Ciencias Sociales* 10, pp. 37-55.

—(2006). *La Fiesta del 30 de Agosto entre los mocovíes de Santa Fe*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

—(2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Biblos.

Cordeu, Edgardo (1984). “Notas sobre la dinámica religiosa Toba Pilaga”, *Suplemento Antropológico*, Vol. 19, N° 1, pp. 187-235.

Cordeu, Edgardo y Siffredi, Alejandra (1971). *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires, Juarez Editor.

Dasso, Cristina (2009). “Mito, conversiones y poder como carisma cristiano entre los wichí”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 39, N° 2, pp. 171-188.

Durkheim, Émile [1912] (2002). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza.

Gruzinski, Serge (2007). *El pensamiento mestizo*. Barcelona, Paidós.

Harding, Susan (1987). "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion", *American Ethnologist. Frontiers of Christian Evangelism*, Vol. 14, N° 1, pp. 167-181.

Horst, Willis (2006). "Nombres de dios en el idioma toba y nombres de dios en pilagá", *Obreros Fraternales Menonitas* 3.

Idoyaga Molina, Anátide (1994a). "La misionización y el surgimiento de nuevas formas terapéuticas y culturales", *Antropológica* 12, pp. 133-157.

—(1994b). "Movimientos Socioreligiosos. Una esperanza milenarista entre los Pilagá (Chaco Central)", en: *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*. Quito, Abya Yala.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 - Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001-*, documento electrónico: http://www.indec.gov.ar/micro_sitios/webcenso/ECPI/pueblos/ampliada_index.asp?mode=09, acceso 6 de junio de 2016.

Loewen, Jacob, Buckwalter, Alberto y Kratz, James [1965] (1997). "Shamanism, Illness and Power in Toba Church Life", *Practical Anthropology*, pp. 250-280.

López, Alejandro (2009). *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

—(2011). "O toba não tem amigos': Perspectivas mocoví sobre o 'outro' aborígene", en: *Os outros dos outros: relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana*. Curitiba, Editora da Universidade Federal do Paraná (UFPR), pp. 183-196.

Lucaioli, Carina (2011). *Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Lucaioli, Carina y Nacuzzi, Lidia (2010). *Fronteras. Espacios de*

interacción en las tierras bajas del sur de América. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Messineo, Cristina (2008). “Fieldwork and Documentation of Speech Genres in Indigenous Communities of Gran Chaco: Theoretical and Methodological Issues”, *Language documentation & conservation*, Vol. 2, N° 2, pp. 275-295.

Miller, Elmer (1966). “Toba Kin Terms”, *Ethnology*, Vol. 5, N° 2, pp. 194-201.

—(1975). “Shamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba Culture”, *American Ethnologist*, Vol. 2, N° 3, pp. 477-496.

—(1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México, Siglo XXI.

Noel, Gabriel (2013). “De los códigos a los repertorios: algunos atavismos persistentes acerca de la cultura y una propuesta de reformulación”, *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, Vol. 3, N°2, pp. 1-30.

Paucke, Florián [1749-1767] (2000). *Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocovíes)*. Córdoba, Nuevo Siglo.

Prati Carós, Joan (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona, Ariel.

Reyburn, William (1954). *The toba indians of the argentine chaco. An Interpretive Report*. Elkhart, Mennonite Board of Missions & Charities.

Robbins, Joel (2004). *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*. Berkeley, University of California Press.

Sahlins, Marshall (1988). *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.

Susnik, Branislava (1972). *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico*. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Tola, Florencia (2004). “*Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps*”. *Corps et multiplicités chez les Toba (Qom) du Chaco Argentin*. Paris, Anthropologie Sociale et Ethnologie, L'École des Hautes Études en Sciences Sociales

et Université de Buenos Aires.

Viveiros de Castro, Eduardo (2002). "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem", en: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 183-264.

Vuoto, Patricia (1986). "Los movimientos de Pedro Martínez y Luciano: Dos cultos de Transición entre los Toba-Táshek", *Scripta Ethnologica Supplementa X*.

Vuoto, Patricia y Wright, Pablo (1991). "Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco Argentino", en: *El mesianismo contemporáneo en América Latina. Religiones Latinoamericanas*. México, ENAH-INAH, pp. 149-180.

Wright, Pablo (1988). "Tradición y Aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea", *Cristianismo y Sociedad*, N° 95, pp. 71-87.

—(1990a). "Crisis enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba", *Cristianismo y Sociedad*, Vol. 28/3, pp. 15-37.

—(1990b). "NqataGako (advice): A Toba oral genre". *Paper* presentado en *90th Meeting of the American Anthropological Association*, Chicago.

—(1994). "Perspectivas teóricas en la antropología de los movimientos socio-religiosos en el Chaco Argentino", en: *Religiosidad y resistencia hacia el fin del milenio*. Quito, Abya-Yala, pp. 17-43.

—(2002). "L' `Evangelio': pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin", *Social Compass*, Vol. 49, N° 1, pp. 43-66.

—(2003). "'Ser Católico y Ser Evangelio'. Tiempo, historia y existencia en la religión toba", *Antropológicas*, Vol. 13, N° 2, pp. 61-81.

—(2008a). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Biblos.

—(2008b). "'¿Y yo qué clase de poder tengo?' Liderazgo y dilemas shamánicos en la modernidad toba", en: *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*. Corrientes, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste, pp. 139-146.